

## ПРОБЛЕМА ПРАВ ПРИРОДНОГО МИРА: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Кряж И.В.

Один из ключевых вопросов, рассматриваемых в психологии в ракурсе глобальных экологических изменений, связан с отношением человека к другим живым существам и к природе в целом. В психологии экологического сознания, оформившейся на постсоветском пространстве, психология отношения к природе представлена как вполне самостоятельное направление исследований с практической ориентацией на задачи экологического воспитания и просвещения. Лидерами этого направления следует признать российских исследователей С. Д. Дерябо и В. А. Ясвина [3; 21 и др.]. В украинской экологической психологии особое место занимает разработанная В. А. Скребцом теория комплицидности – причастности к природе, как особой характеристики, определяющей *экологичность* сознания [16]. В зарубежной инвайронментальной психологии (environmental psychology: в отечественной традиции ее переводят как психология среды или, в более поздних работах [17], как психология взаимодействия со средой) отношение к природному миру изучается в контексте формирования *экоберегающего* поведения. Отношение к природе в зарубежных эмпирических исследованиях переводится в категорию установки, рассматриваемой в качестве предиктора (предсказателя) *экоберегающего* поведения. Эмпатия к природе, беспокойство о природном мире изучаются в их взаимосвязи с *экологической озабоченностью* (ecological concern). Среди большого числа исследований отметим работы, возглавляемые П. Стерном [33; 34], а также работы У. Шульца [31; 32]. Также проведено значительно число исследований, в которых изучается влияние непосредственных контактов с природой (разные виды отдыха на природе, общение с дикими и домашними животными,

посещение зоопарков и т.д.) на формирование экосберегающего поведения.

Наряду с работами, выполненными в традициях строгого научного исследования (включая те, что построены на методах качественного анализа: наблюдение, глубинное интервью, дискурсный анализ и др.), важный вклад в развитие общественного и научного *экологического дискурса* внесли *нетрадиционные* научные направления, такие как экопсихология (Т.Роззак), глубинная экология (А.Нейсс), экофеминизм, экофилософия и др. При всем разнообразии теорий и смыслопорождающих контекстов, все эти направления объединяет акцент на нравственной стороне отношений человека с природным миром. Каждая теория предлагает не только свое видение *экологической этики*, но и дает ее обоснование, в том числе – психологическое.

Предмет нашего исследования составляют представления о правах природного мира, развиваемые современными теориями экологической этики. При том, что проблема прав природного мира находится в центре дискуссии об экологической этике и прямо связана с проблемами экосберегающего поведения, до сих пор она не получила своего психологического осмысления. Цель данной статьи – выявить собственно психологические аспекты в современных подходах к рассмотрению прав природы.

Суть экологической этики состоит в расширении границ морального сообщества и распространении моральных обязательств на область природного мира. Предшественниками современной экологической этики принято считать А. Швейцера и А. Леопольда (психологический анализ этических взглядов этих авторов предлагается в [7]). Из этого вытекают положения об экологической ответственности человека и о правах природного мира. И если понятие экологической ответственности вызывает разные интерпретации (мы не будем здесь останавливаться на них, т.к. эта обширная тема заслуживает отдельной работы), то реакции на идею прав природы лежат в еще более широком диапазоне от категоричного одобрения до столь же категоричных обвинений в абсурдности.

В качестве иллюстрации процитируем отрывок из статьи российских авторов – докт. биол.н., академика РАЕН В.В. Дёжкина и канд.биол.н. Л.В. Поповой. Авторы следующим образом критикуют позицию руководителя Киевского эколого-культурного центра В.Е. Борейко: "В.Е.Борейко и его сторонники ...взяли на вооружение мощный западный пропагандистский «гуманистический» арсенал (и помогли через множество публикаций донести его до нашего читателя), который не только полезно обогащает наше информационное поле, но и – нередко – глубоко искажает традиционные представления о рациональном природопользовании. Это, прежде всего – воспевание философии «освобождения животных», выступления против охоты, неумеренное восхваление «дикой природы», привнесение надуманных идей в заповедное дело и некоторые другие. Дело дошло до того, что В.Е.Борейко и его немногочисленные (пока еще) сторонники в интернетовских дискуссиях выступают за...предоставление права голоса животным!

По каждой из перечисленных позиций требуется серьезная и глубокая контраргументация, ибо они разрушительны и опираются на многочисленные постулаты модной западной философии" [4].

Показательно, что в приведенной цитате выступления о правах интерпретируются как выступления за предоставление права голоса, тем самым все возможные права сводятся к признанию права участвовать в политической жизни. Однако для закрепления прав за определенными категориями субъектов не требуется их непременно участие в политическом процессе (наиболее часто приводимый пример – дети, права которых юридически закреплены). Требования закрепить отдельные права за такими субъектами могут выдвигаться и отстаиваться другими субъектами – реальными избирателями, чьи голоса могут быть учтены в законодательном процессе.

Один тот факт, что юридические аспекты проблемы прав животных рассматривались юристами еще в конце XIX – начале XX вв. (работы Г. Солта, С. Фишера, П.В.Безобразова [15; 2], не позволяет отмахнуться от этой проблемы как надуманной. Но серьезная дискуссия вокруг этой проблемы развернулась во второй половине 1970-х гг., когда одна за другой вышли книги о правах животных: «Освобождение животных» П. Сингера (1975), «Права животных» Э. Линзи (1976), «Права животных и долг человека» под редакцией Т. Ригана и П. Сингера (1976), «Биоэтика» Дж. Кайфера (1979) и

др. Авторы отстаивали нравственный статус других живых существ и признавали человека ответственным за нарушение интересов других животных, как одомашненных, так и обитающих в дикой природе [15]. Позже, в своей книге "Революция животных" Ричард Райдер напишет: "освобождение животных - может быть, единственное в своем роде движение среди других движений за освобождение, с той точки зрения, что оно возглавлялось и вдохновлялось необычно большим числом профессиональных философов; редко какая-либо проблема так рационально аргументировалась и интеллектуально защищалась. ...современную революцию в мышлении, которая испытала необычайный подъем после 1969 года, возглавили сами философы" (цит. по [12]).

Отношение к проблеме прав природного мира связано с представлениями о месте и роли человека в природном мире. Видение человека как управляющего в мире природы делает избыточной идею прав управляемого мира. Такое видение опирается на не всегда отрефлексированное допущение, что люди способны справиться с ролью хорошего управляющего, деятельность которого осуществляется на благо самих людей и всей планеты. То, что к настоящему времени на планете сложилась критическая ситуация, объясняется не отсутствием необходимых способностей, а тем, что человек недостаточно осознал свою роль и связанную с нею ответственность. Этот взгляд отстаивал Пассмор, и в этом его поддерживал Атфилд [1]. Радикализм Пассмора (1974 г.), восхищавшегося "избавленным от мошкары" миром (по [11]), проявлялся в отрицании экологической этики, как необходимого регулятора человеческой деятельности, направленной на преобразование природы. Ответственность перед природой, согласно Пассмору, должна означать защиту природы ради человеческого блага.

Спустя почти десятилетие Атфилд добавляет к этому признание долга перед будущими поколениями, подчеркивая, что традиция управления включает идею передачи земель потомкам в состоянии не худшем, чем они были приняты у предшественников [1, 247]. Также Атфилд признает вслед за Сингером моральный статус *одушевленных живых* существ и идет дальше, распространяя этот статус на *неодушевленные творения* [там же].

Экологическая этика, по мнению Атфилда, должна закрепить представление об *отличных от человека существах* как самоценных и значимых. Для этого необходимо отказаться от осмысления других существ исключительно в контексте их инструментальной ценности. Это налагает определенные ограничения на людей: "Человечеству нельзя достигать такой численности, чтобы она вела к катастрофе, аналогичное верно и для животного мира: он не может расти бесконечно, уничтожая среду обитания" [1, 253].

Традиция управления природой в ее современном виде опирается на технологический оптимизм. Вера в технологические возможности, в свою очередь, обуславливает отказ от дикой природы, которая перестает восприниматься как необходимое условие человеческого существования. Такую установку демонстрирует Г. Рополь (1983): "люди останутся и должны остаться...повелителями и обладателями природы и....необходимый экотехнологический поворот имеет в своей перспективе конец природы" [14, 203-204]. Природу Рополь понимает как то, что "существует само по себе, вне человеческого воздействия и человеческого сознания" [14, 205]. Тем самым автор сознательно вводит оппозицию "человек – природа", которая, на первый взгляд, постулирует первичность природы, но при более внимательном рассмотрении оказывается проповедью независимости человека от природы. Для своего выживания человечество должно всесторонне одомашнить природу: "Природа нашей планеты еще имеет последний шанс: если человек не совершит требуемого ныне экотехнического поворота, то он рано или поздно, согласно экологическим принципам, исчезнет. Тогда и только тогда вновь будет существовать одна лишь природа. Однако если люди с требуемой для этого последовательностью сумеют довести до совершенства свою заботу о земной экосистеме, то это будет означать не более и не менее как конец природы" [14, 221].

Таким образом, технологический оптимизм связан с идеей противостояния человеческого мира (мира артефактов) и мира природного, противостояния, положительное завершение которого означает преобразование природы в гигантский артефакт.

Альтернативу такому исходу предлагает этика дикой природы,

предложенная Линдой Грэбер в 1976 г.: «Дикая природа – это проявление «Совершенно Иного», отличного от человека, и которое, в связи с этим, необходимо ценить» [6, 10]. Следует учитывать, что этика дикой природы стала реакцией на растущее сокращение естественных экосистем и "дикой биоты", и именно в этом контексте следует рассматривать требование не только запретить любые формы хозяйствования на оставшихся участках дикой природы, но и воздержаться от посещения этих мест.

Идея дикой природы, как незатронутой человеком, неоднократно обвинялась в искусственном противопоставлении человека и природы, в том, что человек исключается из природы и перестает рассматриваться как часть биосистемы (по [26]). Тем самым этика дикой природы позиционировалась оппонентами как неэкологичная. Аргумент о взаимосвязи человека и природы в этом контексте начинает использоваться для доказательства природного характера всех человеческих артефактов в противовес различению артефактов и дикой природы, что, в свою очередь, позволяет рассматривать преобразование человеком природного мира как закон развития природы.

Калликотт и Вогель считают, что специалисты по экологической этике должны мужественно смириться с этим и заниматься проблемой более ответственного и мягкого использования природы, отклонив идею непригодности человеческих артефактов для развития природы [там же]. Таким образом технократическое стремление к "смерти природы" нашло поддержку в рядах самих экофилософов. Понятие "дикая природа" оказалось пробным камнем для выявления тех ценностных смыслов, с которыми связан для исследователя природный мир. Расхождения в понимании ценности природы и в видении ее будущего отразились в антологии эссе с выразительным названием "Большие новые дебаты о дикой природе" (1998).

Пол Килинг (Paul M. Keeling, 2008), комментируя споры вокруг понятия "дикая природа", пишет о важности того проблемного контекста, в рамках которого употребляется термин: "Понятия появляются для рабочего использования, в определенных целях, и понятие "природный" ("естественный") составлено из случаев

как интегрального, так и сравнительного использования, как мир в мире. Это – дуальность грамматики, которая должна быть принята как данность, неонтологическая двойственность, которая должна быть преодолена" [26, 516]. Килинг предлагает, следуя Виттгенштейну, думать об абстрактных существительных в терминах их цели, а не фиксированного значения. Понятие "дикая природа" было введено для того, чтобы привлечь внимание к необратимому разрушению природного мира в ходе промышленного развития, и предназначалось для выражения и закрепления в языке внутренней ценности природного мира. Килинг замечает, что пока среди инвайронменталистов идут дебаты о термине "дикая природа", сама дикая природа катастрофически быстро уничтожается другими людьми – неинвайронменталистами. "Нет никакой несовместимости между представлением, что люди являются частью природы, и идеей, что природа ценна из-за ее нечеловеческого происхождения. Рассуждения о слове "природа" ... отвлекают от реальной проблемы, которой является ценность дикой природы" [26, 505].

Этические дебаты о дикой природе приобретают практическое значение, когда рассматриваются конкретные вопросы, связанные с восстановлением экосистем и благополучием животных, в частности, вопрос об этических аспектах проблемы *де-приручения* животных (Gamborg at all, 2010 [24]). Исторически сложившаяся традиция разделять животных при решении этических вопросов на диких и домашних задает двойной этический стандарт, при котором внутренняя ценность животного подменяется его функциональным значением. В этом аспекте показательны результаты кросс-культурного психологического исследования отношения к животным, проведенного в трех странах – США, Японии и Германии [27]. Американцы продемонстрировали самую высокую привязанность к своим *питомцам* и беспокойство о них, и в этой же американской выборке были выявлены самое высокое безразличие в отношении большинства остальных животных и готовность принять участие в охоте на диких животных.

Эти результаты, рассмотренные в контексте вопроса о правах животных,

позволяют сделать два предварительных заключения. Во-первых, они указывают на то, что юридическая регуляция отношений человека и его питомцев, закрепляя этические нормы в социуме, способствует признанию внутренней ценности определенных категорий животных как субъектов прав. Во-вторых, отношение к собственным питомцам как *самоценным* существам, проявляющееся в эмоциональной включенности, не исключает утилитарного отношения к другим животным. Если такие заключения и могут показаться тривиальными, то тем в большей степени они подтверждают жизненность вопроса о правах животных.

В рамках устоявшегося научного дискурса идея прав природы реализуется в понятии "квази-права", предлагаемого Х. Ленком (1984). Ленк пишет о необходимости отказаться от требуемой Кантом симметрии приобщенных к морали предметов, когда моральное право придается только тому существу, которое берет на себя также и обязательства [8]. Кантовское требование "моральной симметрии" Ленк называет "остатком антропоцентризма": "Как разумные существа мы можем и должны одновременно думать о других существах – чувствовать себя ответственными, например, за их существование... Человек есть существо, способное нести ответственность. Только в качестве такового он является зрелой моральной личностью " [8, 376-377].

Чтобы закрепить ответственность человека перед природой при одностороннем характере принимаемых им обязательств Ленк пишет о признании за животными и природными существами морального квази-права. Тем самым снимается смысловой конфликт обоюдности прав и обязательств и обеспечивается психологическая основа для нравственной регуляции экологически значимого поведения. Однако такая непротиворечивость обеспечивается за счет имплицитного представления об особой роли человека-управляющего в природном мире.

Понятие "квази-право" не было поддержано в экологической этике, где права природы рассматриваются наряду с правами людей. Вместе с тем,



среди представителей разных направлений экологической этики существуют расхождения в понимании прав природного мира. Эти расхождения проходят по нескольким линиям и связаны с ответами на вопросы:

1. Кто в природном мире может быть субъектом права? Права каких субъектов следует считать приоритетными?
2. Каковы критерии, позволяющие определить субъекта права? Что может служить основанием для признания чьих-либо прав?
1. Кто в природном мире может быть субъектом права?

В экологической этике выделяются два подхода: права закрепляются за индивидуальной жизнью и права закрепляются за сообществами [11]. А. Швейцер, представители движения освобождения животных П. Сингер, Р. Райдер, Э. Линзи и др. делали акцент на правах отдельных живых существ, в то время как А. Леопольд, Т. Роззак, Б. Калликотт первоочередной считали задачу поддержания целостности и стабильности биосообществ, таких как отдельные экосистемы или планета в целом.

Последовательное развитие идеи прав отдельных живых существ приводит к вопросу о правах вирусов, бактерий, микробов и т.д. И хотя А. Швейцер писал, что, давая больному лекарство, он принимает на себя ответственность за гибель возбудителей болезни [20, 30], подавляющему большинству современных людей подобные нравственные коллизии покажутся чрезмерным преувеличением.

Противоположный холистический подход базируется на представлении об экосистемах как своего рода единых организмах. Такое понимание прослеживается в работах Леопольда, в теории Геи (в некоторых переводах – Гайя) Дж. Лавлока, в работах А. Нейсса, Т. Роззака и др.

Джеймс Лавлок выдвинул гипотезу о Земле как единой самоорганизующейся системы в конце 1960-х, а в 1972 году изложил первую обширную версию своей идеи в статье "Гея: взгляд сквозь атмосферу" [5]. Лавлок писал о способности планеты создавать саморегулирующую окружающую среду, которая не только поддерживает жизнь своих компонентов, но и сама является живой: "Рассматривайте теорию Гайи как альтернативу общепринятой мудрости, которая видит в Земле мертвую планету, состоящую из

неодушевленных камней, океана и атмосферы и лишь местами населенную крупными жизни. Рассматривайте Гайю как реальную систему, в которой вся жизнь в целом и вся окружающая ее среда накрепко связаны воедино и представляют собой саморегулирующуюся сущность" (цит. по [5]).

Над научным уточнением модели Геи Лавлок работал вместе с микробиологом Линн Маргулис. Их совместная статья, отвергнутая ведущими академическими журналами, была опубликована в 1974 г. в журнале «Isis». Концепция Геи, во многом в силу своей метафоричности, встретила критический отпор со стороны академических ученых и одновременно стала теоретической опорой для глубинной экологии и экопсихологии. Анализируя резко негативную реакцию научных кругов на гипотезу Лавлока, Ф. Капра отмечает, что "ни одна из теорий и моделей самоорганизации, предложенных к тому времени, не встречала такого сильного сопротивления. Это наводит на размышление о том, не была ли эта в высшей степени иррациональная реакция научного истеблишмента обусловлена влиянием Гайи как мощного архетипического мифа. Действительно, образ Гайи как чувствующего существа был одним из главных неявных аргументов против Гайя-гипотезы после ее публикации. Ученые выражали свое неприятие заявлениями, что гипотеза ненаучна, поскольку она телеологична, т. е. подразумевает идею целенаправленного формирования естественных процессов" [5]. Вместе с тем, именно образ живой Земли привлекался Нейссом и Роззаком для обоснования представления об интересах и правах экологического сообщества.

Согласно теории Геи, индивидуальный интерес отдельных живых существ напрямую связан с интересами сверх-организма, как самой формы и условия их существования. Тем самым открывалась возможность для придания правам общности статуса более значимых прав, чем права отдельного индивида, что вызвало критику и обвинения в *экологическом фашизме* со стороны "освободителей животных" [11]. С другой стороны, переход к рассмотрению прав надиндивидуальных сущностей позволял говорить о правах флоры, ландшафтов, морей [13; 1]. Более того, в 1986 г. Ролстон вместе с другими исследователями издал сборник статей с многообещающим названием "За пределами космического корабля Земля: Экологическая этика и солнечная система", где поднимались проблемы "земного шовинизма" и "террацентризма" в контексте космической этики (по [11]).

На то, что противопоставление биосистемы и отдельных живых существ во многом носит искусственный характер, указывает Т. Роззак, подчеркивая синергизм между благосостоянием планеты и личности, в соответствии с которым потребности планеты являются потребностями личности, а права личности – правами планеты [30].

## 2. Каковы критерии, позволяющие определить субъекта прав?

Самым распространенным аргументом является указание на внутреннюю ценность, присущую субъекту права. Для обоснования внутренней ценности защитники прав животных ссылаются на психологическую близость человека с другими животными, указывая на способность к переживаниям, к самовосприятию, общность происхождения. Также В.Джонсон и В.Франкена называли боль и страдания индивидуальных чувствующих существ как условие морального признания [11]. О внутренней ценности других живых существ и их праве радоваться жизни говорил А. Нейсс [9].

В основном, к критерию *чувствительности* прибегают те авторы, для которых вопрос о правах имеет не абстрактное, а вполне конкретное содержание, определяемое пренебрежением людей к жизни других животных. Когда вопрос о правах связывается с местом человечества в системе более высокого уровня, аргументация изменяется и становится более широкой.

В. Хёсле (1994) постулирует внутреннюю целесообразность органического, определяющую его превосходство над *искусственным*, которому присуща лишь внешняя целесообразность. "Поскольку же внутренняя целесообразность теснее примыкает к принципу самоопределения, нежели внешняя, то она представляет собой более высокую ценность, так что ее не следует, при прочих равных условиях, приносить в жертву артефактам" [19]. Понятие *органического* у Хёсле объединяет отдельные организмы, биологические виды и экосистемы в целом. Тем самым идея прав, содержание которых Хёсле не конкретизирует, в его трактовке применима ко всему живому и его проявлениям. Также и в глубинной экологии А. Нейсса подразумеваются как права планеты и

сообществ, так и права отдельных живых существ. В отличие от этого, в экопсихологии в центре внимания находятся естественные права Земли.

В работе Т. Розака за 1978 г. права планеты обосновываются тем, что «Земля является личностью» (по [11]). Вслед за Лавлоком и Маргулис, Т. Розак использует метафору Геи, одушевленной Земли, которую, как мать всего живого, следует почитать и проявлять благодарность. В своих более поздних книгах и выступлениях Розак развивает это требование, выстраивая аргументацию сразу в нескольких направлениях [11 и др.]. Опираясь на научные достижения последних десятилетий в области теории самоорганизующихся систем, Розак говорит о Вселенной как о процессе саморазвития иерархии систем, частью которого являются жизнь и мышление. Таким образом, мышление и душа могут быть рассмотрены как естественная часть континуума природы (на чем, собственно, и основана экопсихология). Поэтому есть синергетическая связь между благосостоянием планеты и личности. Этот врожденный смысл *экологической взаимности* заложен в экологическом бессознательном и может быть реализован на уровне осознанно ответственного и уважительного отношения к природному миру. Розак говорит о глубоко биологической потребности слышать голос Земли, требующий от современного человека изменить образ жизни и экологические привычки. Современный научный язык теории систем перемежается у Розака с характерными для психотерапии метафорическими построениями.

Представление о жизни на планете как самоорганизующейся системе трансформируется в экопсихологии Розака в субъектификацию Земли с вытекающими отсюда этическими обязательствами. Согласно Розаку, субъектное отношение, опирающееся на врожденную способность переживания своей биологической общности с планетарной жизнью, находит поддержку в эстетическом переживании и стремлении к безопасности. Признание своей взаимосвязи с Землей возвращает человека к истинным смыслам безопасности, достигаемой на основе взаимности и доверия. В игнорировании этой взаимосвязи, в стремлении обеспечить безопасность за

счет доминирования и эксплуатации, следует искать корни современного экологического кризиса. Решение глобальных проблем возможно только при условии признания, что «мы можем получить большую безопасность посредством доверия и взаимности, чем доминированием и эксплуатацией» [23]. В целом, предлагаемое Роззаком обоснование прав природы может быть охарактеризовано как глубинно-психологическое.

Права целостных природных систем отстаивает Х. Ролстон (1974), когда пишет о нравственном долге человека сохранять стабильность природного мира, поскольку «само единство человека с его окружением определяет основу для человеческих ценностей» [13, 268]. Ролстон выступает против попыток интерпретировать экологическую этику как замаскированный эгоцентрический интерес человека. Тем не менее, сам Ролстон подвергается критике за то, что определяет ценность природы как жизнепорождающую среду («родительскую матку»). Как замечает Ф.Иванхое (2010), Метафора гусыни, несущей золотые яйца, будучи приложенной к экосистеме, всегда оставляет лазейку для антропоцентрических интерпретаций и сведения природы к ее прагматической ценности [25].

Ролстон вводит понятие "экологической совести" и полагает, что опорой для нее может стать психотерапевтический эффект, оказываемый природным миром на человека. Также Ролстон останавливается на роли эстетической мотивации в принятии экологической этики. Идею Леопольда о нравственном долге человека сохранять экосистемы в их лучших качествах Ролстон интерпретирует в терминах целостности, красоты и устойчивости [там же]. Отчасти здесь Ролстон следует за А. Уайтхедом, связывавшим эстетическое (поэтическое) видение и внутреннюю ценность воспринимаемого:

«Вспоминая поэтическое изложение нашего конкретного опыта, мы сразу же видим, что элемент ценности (value), обладания ценностным смыслом, бытия в себе и для себя не должен быть утрачен ни при каком рассмотрении события как чего-то, обладающего наиболее конкретной актуальностью. "Ценность" – слово, используемое мной для обозначения внутренней реальности события. Ценность – это то, что насквозь пронизывает поэтическое видение природы. Нам следует лишь перевести в саму структуру осуществления события ту ценность, которую мы с такой готовностью узнаем, рассматривая человеческую жизнь» [18, 153].

Уайтхед не выводил рассмотрение природы в этическую плоскость, однако, проводимое им сопоставление поэтического видения и механистичного научного расчленения природы не лишено этической окраски. Это наиболее заметно, когда он приводит высказывание Вордсворта: «Чтобы расчленишь, мы убиваем» [там же, 141]. Эти слова могут быть поняты иносказательно, как указание на ограничения научного познания, но в них заключен и прямой смысл уничтожения природы. Обращаясь к поэзии Вордсворта, Уайтхед раскрывает внутреннюю ценность не только живых организмов, но и неорганической природы, природы в целом. Эта ценность открывается в эстетическом созерцании, но суть ее в системном единстве и взаимозависимости.

Сама же по себе эстетическая ценность природы, сведенная к удовлетворению эстетического чувства человека, не может быть достаточным аргументом для экологической этики. Так, в статьях Т. Lynch (1996), Т. Lynch & D. Wells (1998) признается эстетическая ценность природы и опровергается неантропоцентрическая этика [28; 29]. Такой взгляд опирается на представление о природе как эстетическом *объекте*, в отношении которого не требуется отдельная этика, достаточно эстетического чувства. Однако отношение к природе как эстетическому *объекту* открывает широкое поле для ее улучшения, совершенствования, а также для превращения природы в *товар* эстетического назначения [22]. Говоря иначе, природа переводится в разряд инструментальных ценностей.

**Выводы.** Обсуждение прав природного мира выстраивается вокруг ценностных смыслов природы. Рассмотрение природы и ее компонентов в качестве объектов, предназначенных для реализации потребностей людей, исключает субъективное признание прав природного мира. Тем не менее, это не исключает нравственной регуляции экологически значимого поведения, которая в этом случае будет определяться представлениями об инструментальной ценности природы для человеческого сообщества (включая будущие поколения). (Результаты такой регуляции, как показывает

исторический ход событий, могут быть катастрофическими для экосистем и, соответственно, для зависящих от них сообществ людей.) При этом речь может идти об утилитарной и неутилитарной ценности природы. В обоих случаях природа является инструментальной ценностью, поскольку воспринимается как средство реализации ценностей более высокого порядка – терминальных человеческих ценностей. Утилитарная ценность природы определяется возможностями ее использования субъектом в прагматических целях и, в терминологии А. Маслоу [10], соотносится с потребностями дефицита. Неутилитарная ценность природы раскрывается в контексте самореализации субъекта и определяется потребностями роста.

Признание внутренней ценности природы сопряжено с отношением к природному миру (и/или его составляющим) как субъекту, интересы которого следует учитывать в своей деятельности. Субъектификация природы может получать различные обоснования, объединяемые переживанием общности с природным миром. Такое видение природы согласуется с психологическими концепциями, опирающимися на эмпирические исследования (теория субъектификации С. Д. Дерябо, концепция комплицидности В. А. Скребца, категория биосферной экологической озабоченности П. Стерна и др.). Таким образом, категория прав природного мира может быть включена в систему психологического анализа экологического сознания. Понятие «внутренняя ценность природы», используемое в обсуждении этических аспектов прав природы как философская категория, требует дальнейшей проработки и операционализации в качестве инструмента психологического исследования.

#### Список литературы

1. Атфилд Р. Этика экологической ответственности // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. – С. 203-257
2. Борейко В.Е. Прорыв в экологическую этику. – Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2001. – 204 с.
3. Дерябо С. Д. Феномен субъектного восприятия природных объектов // Вопросы психологии. – 2002. – №1. – С. 45-59
4. Дёжкин В.В., Попова Л.В. Экологическая этика и биологическое природопользование // Электронный журнал BioDat. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.biodat.ru/doc/lib/degkin3.htm>

5. Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем. – К.: «София»; М.: ИД «София», 2003. – 336 с.
6. Грэбер Л. Дикая природа как священное пространство. – К.: Киевский эколого-культурный центр, 1999
7. Кряж І.В. Психологічні аспекти екологічної етики // Вісник ХНПУ імені Г.С.Сковороди. Психологія. – Харків: ХНПУ, 2010. – Вип. 36. – С.63-76
8. Ленк Х. Ответственность в технике, за технику, с помощью техники // Философия техники в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989. – С.372-419
9. Маслоу А. Психология бытия. – М.: "Рефл-бук", К.: "Ваклер", 1997. – 304 с.
10. Нейсс А., Мейляндер П. Менталитет будущего (по материалам норвежской газеты «Dagbladet» от 22 января 2007) // Карельская экологическая газета «Зелёный лист!». – 2009. – №1
11. Нэш Р. Права природы. История экологической этики. – Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2001
12. Павлова Т.Н. Биоэтика в высшей школе. – М.,
13. Ролстон Х. Существует ли экологическая этика? // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. – С.258-288
14. Рополь Г. Техника как противоположность природы // Философия техники в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989. – С.203-221
15. Сингер П. Освобождение животных.– Центр защиты прав животных «Вита», 2009. – [Эл. ресурс] – Режим доступа:  
[http://www.vita.org.ru/library/philosophy/singer\\_animal\\_liberation.htm](http://www.vita.org.ru/library/philosophy/singer_animal_liberation.htm)
16. Скребець В.О. Екологічна психологія у віддалених наслідках екотехногенної катастрофи. Монографія. – К.: Видавничий Дім "Слово", 2004. – 440 с.
17. Смолова Л.В. Введение в психологию взаимодействия с окружающей средой. – СПб.: Речь, 2008. – 384 с.
18. Уайтхед А. Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990. – 717 с.
19. Хёсле В. Философия и экология. – М.: Ками, 1994. – 192 с.
20. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – Ленинград: Наука, 1989. – 473 с.
21. Ясвин В.А. Психология отношения к природе. – М.: Смысл, 2000. – 456 с.
22. Ecosee: image, rhetoric, nature / Ed. by Sidney I.Dobrin, Sean Morey. – NY: Albany State University of New York Press, 2009. – 327 p.
23. Eco-Psychology with Theodore Roszak // Thinking Allowed. Conversations On The Leading Edge Of Knowledge and Discovery With Dr. Jeffrey Mishlove. 1998. [Эл. ресурс]
24. Gamborg C. at al. De-domestication: ethics at the intersection of landscape restoration and animal welfare // Environmental Values. – 2010. – Vol. 19. – P. 57-78
25. Ivanhoe P. J. Of Geese and Eggs: in what sense should we value nature as a system? // Environmental Ethics. – 2010. – Vol. 32. – N 1. – P. 67-78
26. Keeling P. M. Does the idea of wilderness need a defence? // Environmental Values. – 2008. – Vol. 17. – N.4 – P. 505–519
27. Kellert S. R. Attitudes, knowledge and behavior toward wildlife among the industrial superpowers: United States, Japan, and Germany // Journal of Social Issues. – 1993. – Vol.49. – N 1. – P.53-69
28. Lynch T. Deep ecology as an aesthetic movement // Environmental Values. – 1996. – Vol. 5. – P. 147-160
29. Lynch T., Wells D. Non-Anthropocentrism? A killing objection // Environmental Values. – 1998. – Vol. 7. –P. 151-163
30. Roszak T. The voice of the earth: An exploration of ecopsychology. – New York: Simon & Schuster, 1993. – 187 p.
31. Schultz W.P. The structure of environmental concern: concern for self, other people and the biosphere // Journal of Environmental Psychology. – 2001. – V.21.– N4. – P.327-339
32. Schultz W.P. at al. Values and their relationship to environmental concern and conservation



- behavior // Journal of Cross-Cultural Psychology. – 2005. – Vol.36. – N 4 – P.457-475
33. Stern P.S. Toward a coherent theory of environmentally significant behavior // Journal of social issues. – 2000. – Vol.56. – N 3. – P. 407-424
34. Stern P.S. et al. Values, beliefs and proenvironmental attitude formation toward emergent attitude objects // Journal of Applied Social Psychology. – 1995. – Vol. 25. – P.1611-1636

### © Кряж И. В.

Дается психологический анализ представлений о правах природного мира, развиваемых современными теориями экологической этики. Показано, что обсуждение прав природного мира выстраивается вокруг ценностных смыслов природы. Рассмотрение природы и ее компонентов в качестве объектов, предназначенных для реализации человеческих целей, исключает субъективное признание прав природного мира. Нравственная регуляция экологически значимого поведения в этом случае будет определяться инструментальной – утилитарной или неутилитарной – ценностью природы для человеческого сообщества (включая будущие поколения). Утилитарная ценность природы связана с потребностями дефицита, неутилитарная ценность определяется потребностями роста. Признание внутренней ценности природы сопряжено с отношением к природному миру как субъекту, интересы которого должны быть учтены. Субъективизация природы может получать различные обоснования, объединяемые переживанием общности с природным миром.

Ключевые слова: экологическая этика, права природы, утилитарные и неутилитарные ценности природы, внутренняя ценность природы, субъективизация природы

### PROBLEM OF THE RIGHTS OF THE NATURAL WORLD: PSYCHOLOGICAL ASPECTS Kryazh I.V.

The psychological analysis of representations of nature's rights that modern theories of ecological ethics developed is given. It is shown, that discussion of the rights of the natural world is built round value senses of the nature. Consideration of the nature and its components as the objects intended for realization of human requirements, excludes a subjective recognition of the rights of the natural world. Moral regulation of ecologically significant behavior will be defined in this case instrumental - utilitarian or not utilitarian - value of the nature for human community (including the future generations). Utilitarian value of the nature is connected with needs of deficiency, not utilitarian value is determined by needs of growth. The recognition of internal value of the nature is interfaced to the relation to the natural world as to the subject which interests should be considered. Subjectification of the nature can receive the various substantiations united by experience of a generality with the natural world.

Keywords: ecological ethics, the rights of the nature, utilitarian and not utilitarian value of the nature, internal value of the nature, subjectification of the nature

### ПРОБЛЕМА ПРАВ ПРИРОДИ: ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ Кряж І.В.

Дается психологічний аналіз уявлень про права природного світу, що розвиваються сучасними теоріями екологічної етики. Обговорення прав природного світу вистроюється навколо ціннісних смислів природи. Розгляд природи та її компонентів у якості об'єктів, що мають реалізовувати людські потреби, виключає суб'єктивне визнання прав природи. Моральна регуляція поведінки щодо природи в такому випадку буде визначатися інструментальною – утилітарною або не утилітарною – цінністю природи для людської спільноти (включаючи майбутні покоління). Утилітарна цінність природи пов'язана з потребами дефіциту, не утилітарна цінність визначається потребами росту. Визнання внутрішньої цінності природи сполучене зі ставленням до природного світу як до суб'єкта, інтереси якого мають бути ураховані. Суб'єктивізація природи може

отримувати різні обґрунтування, які поєднуються переживанням єдності з природним світом.

Ключові слова: екологічна етика, права природи, утилітарні та неутилітарні цінності природи, внутрішня цінність природи, суб'єктифікація природи